(الأَنا) بين التواصل والقطيعة ـ قراءة في الخطاب الديني

عهد طلال سليم * و إِيمان خليفة حامد**

تأريخ التقديم: 2022/10/7 تأريخ القبول: 2022/10/15

المستخلص:

يسعى هذا البحث إِلى الوقوف عند حركة (الأَنا) بوصفها مفهومًا فلسفيًا ونفسيًا واجتماعيًا انطلاقًا من المفاهيم الغربية والنظر في هذه المفاهيم في دلالتها وصولًا إِلى الخطاب الديني بوصفه قائمًا على ثنائية التواصل والقطيعة.

إِنَّ حركة (الأَنا) لا تنطلق من هذا المفهوم لوحده، وإِنَّما تتقارب وتتداخل مع مصطلحات أُخرى كـ(الذات)، و(الهو)، و(الآخر).

إِنَّ النص الإِسلامي خاصة والخطاب الديني عامة بحاجة إِلى الاتكاء على مثل هذه المفاهيم التي تشكل نقطة الانفتاح والاندماج والتواصل مع (الآخر) أَو تنطوي على نفسها لتنجز حوار القطيعة، ولعل الطريف في الأَمر أَنَّ الحاجة الآن صارت ملحة وضرورية لا للنص الإِسلامي فحسب وإِنَّما للخطاب الديني عامة فـ(الأَنا) لم تعد حبيسة الذات، وإِنَّما تسعى للانطلاق نحو الـ(هم) والـ(هو) والـ(غير) و(الآخر).

الكلمات المفتاحية: النصوص، فلسفة، الخطاب الديني.

(الأَنا) في الخطاب الديني :

يتَّصف الخطاب الديني بأَهميَّة كبيرة؛ ذلك أَنّه واضح التأثير في بناء الوعي الفردي والجماعي؛ إِذ يعدُّ الدين من أَبرز الركائز التي ساعدت على قيام الحركات الاجتماعيَّة، فهو يرتبط بشكل مباشر بمشاكل الواقع وتحدياته؛ لأَنَّه شكل من أَشكال الصراع الاجتماعي والأَيديولوجي والحضاري، فصار موضوعًا للباحث والسياسي والإعلامي، وقد مثّل الخطاب الإِسلامي بؤرة تلك العناية في الخطاب الديني؛ لامتلاكه

* طالب ماجستير/قسم اللغة العربيَّة/كلية التربية للعلوم الإِنسانيَّة/جامعة الموصل.

** أُستاذ مساعد/قسم اللغة العربيَّة/كلية التربية للعلوم الإِنسانيَّة/جامعة الموصل.

أهمية في التحولات العالمية، فضلًا عن المد الديني الذي طال العالم الإسلامي والغربي على السواء، فظهرت دراسات وآراء متباينة، ذهب قسم منها إِلى أَن يفسِّر، وحاول قسم منها التبرير، بينما قدّم قسم منهم فكرة تجديد الخطاب الديني الإسلامي؛ من هنا حاولت الدراسة الاعتماد على الخطاب الديني بوصفه موضوعًا للدراسة، واتجهت نحو البحث في مفاهيم الخطاب الديني، وتقديم صور متنوعة له، تمثل أَطيافًا مختلفة، فرضها الواقع الحاضر الذي ينتمي إليه؛ إِذ كانت فاعلًا قويًا إِلى جانب فواعل أُخرى في تشكيل ملامحه، وتعمد الدراسة استجلاء الرؤية الكامنة في المفاهيم موضوع الدرس، بما تقدمه من طروحات فكرية، وما تثيره من قضايا تتعلق بالحياة اليومية للإِنسان، ومن ثم الوصول إِلى الرسائل وعلاقتها بالسياق الاجتماعي الذي يطمح المفهوم إِلى إرسالها، وبناء رؤية تجديدية للخطاب الإِسلامي. ومن ثم كان التعامل مع الخطاب الديني على وفق استراتيجية منفتحة على معارف حسب ما تستدعيه الضرورة، كالاعتماد على اللغة في تفكيك المفهوم، لما تحمله من إيديولوجيا، وارتباطها بالواقع الاجتماعي والثقافي الذي أطر هذا المفهوم ويعد مصطلح (الأَنا) مِنَ المُصطلحاتِ التي باتتْ مُنتشرةً بشكلٍ ملحوظٍ؛ لما له مِن تأثيرٍ في واقعِ البشريّة العام بصفتِهِ ذلك المُصطلحَ الذي تمَّ تصديرُهُ مِن الفلسفة الغربيّة إِلى الفلسفاتِ الأُخرى، فالفلسفة العربيّة لها نصيبٌ مِن التأثير في مُصطلحِ الأَنا، الَّذي صار يستعمل للإِشارةِ إِلى الذات بوصفها محور النص الذي تنطلق منه الثقافات.

ومن الفلسفات المميَّزة المتعلقة بمفهومِ (الأَنا) أنّ العلاقة بين شخصية (الأَنا) أي الذات، وشخصية الآخر المُختلفِ عن الذات، تشكلُ هذه الثنائيّة معياراً معاكسًا عندما ينظرُ (الآخر) بصفته (الأَنا) إِلى (الأَنا) بصفته (الآخر)؛ ومن هنا يظهرُ الاختلاف بين الأشخاص الذين لا يتفقون بآرائهم حول شيءٍ ما، ويظلُّ هذا الاختلافُ قائمًا حتى يتمّ الوقوف عند نقطةٍ أَو مكان ما يمكن أن يعد منطلقا يسهمُ في الوصولِ إِلى حلٍ يؤدي إِلى تقاربٍ في الآراءِ بين الأطراف كافة[1].

(1) ينظر : الانا والهو، سيجمند فرويد ، ترجمة الدكتور محمد عثمان نجاتي ، دار الشروق ،ط 4 ــ 1984 :17

إِنَّ الطريف في الأَمر أَنَّ هذا الانتقال والتداخل في المفاهيم الفلسفية رُبَّما لم يراعِ خصوصية النصوص لأَنَّنا إزاء ثقافات متعددة في الطرح الفكري والفلسفي، وحين نسعى إِلى معرفة (الأَنا) في الخطاب الإِسلامي فإِنَّنا ندرك حقيقة كونها تمثل الـــ(ذات) أَيضًا وليست الذات على مستوى من التصالح؛ إِذ ربَّما تتحول (الأَنا) إِلى الـــ(ذات) عندما تنطوي على نفسها وتعجز عن التواصل مع الآخرين.

ربّما دلت كلمة (الأَنا) على (الذّات)؛ وهي بمعناها المباشر تدلّ على الشّخص بلواحقه وأعرضه، أمّا (الأَنا) بمعناها الفلسفي فتدلّ على جوهر والنفس و(الذّات)(1).

(الأَنا) ــ في علم النفس:

هي الذات المدركة العاقلة الواعية لتصرفات الإِنسان بوصفه جسدًا أَو فردًا ما في مجتمع، له دوافعه ورغباته وطلباته، ويتفاعل مع المحيط من حوله، والبشر عن يمينه وشماله، على وفق متطلبات إنسانية الوجود الذي (هو) و(هم) فيه. هذا التعريف النفسي لـــ(الأَنا) يمكن نقله معدلاً إِلى الدرس الأنثروبولوجي والنقد الثقافي؛ ليصاغ منه مفهوم (الأَنا) أنثروبولوجياً، ذلك أن كلا الحقلين المعرفيين المنقول منه وإليه، من صميم الوجود الإِنساني، الأول على صعيد النفس والجسد والفرد الواحد، والثاني على صعيد الفرد متطورًا متشكلًا في (ذات) أَكبر وأوسع، ذات مبادئ وأُسس تتسم بالوضوح والرتابة نوعًا ما إذا ما قورنت بـــ(الأَنا) النفسية الأُولى، وتعد (أَنا) الإِنسان تشكيلاً واعياً، وفاعلا للمعرفة؛ لأنّها مركز الشعور والإدراك الحسي الخارجي والداخلي، والعمليات العقلية، وهي المشرف على الجهاز الحركي الإِرادي.

تميل الدراسات الحديثة إِلى اجتراح جملة من المبادئ تهدف إِلى إِقامة التواصل بين الطرفين المرسل والمتلقي (الأَنا والآخر) وذلك عبر جملة من المبادئ لعل من أهمها ما لخص فيما عرف بمبدأ التعاون الذي يشير إِلى وجود تعاون بين المرسل والمتلقي لإِقامة تواصل بينهما ، ولعل من المبادئ التي تندرج تحت هذا المفهوم مبدأ التأدب الذي اشار اليه كثير من الباحثين القدماء والمحدثين، فالماوردي يقول : "واعلم أن للكلام آدابًا إن أغفلها المتكلِّم أذهب رونق كلامه، وطمس بهجة

(1) ينظر :المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ،بيروت ــ 1986:1/580 .

بيانه، ولها الناس عن محاسن فضله بمساوئ أدبه، وعدلوا عن نشر مناقبه بذكر مثالبه"[1] ، ومن هنا كان لمبدأ التأدب أهمية كبيرة في عملية التواصل ، وركز المحدثون على هذا الجانب ضمن طروحاتهم في مبدأ التعاون؛ إذ تحدثوا عن (مبدأ التعاون) الذي ينص على (لتكن مساهمتك في المحادثة موافقة لما يتطلبه منك في المرحلة التي تجري فيها ــ ما ارتضاه من أهداف أَو وجهة للمحاورة التي اشتركت فيه) أي أن عملية التواصل الناجحة لا تكون إلاّ ثمرة للتعاون المبذول من جانب المتحاورين، إذ يتعرف كلُّ مشارك فيها على الهدف المشترك للمحاورة، أَو جملة الأهداف، أَو أن يقرّ على الأقل بما ارتضاه بصفة مشتركة جميع المتحاورين.

ولمبدأ التعاون مسلمات معيارية يتبعها المتكلم، تعين كذلك المتلقي في الوصول إِلى قصد المتكلم، وقد ينتهك المتكلم هذه المسلمات، ومع هذا يبقى مخلصا لمبدأ التعاون من خلال حرصه على توصيل مقصده للمتلقي ومع أن مبدأ التعاون يركز فقط على الجانب التبليغي من دون الجانب التهذيبي إِلَّا أَنَّه توجد بلا شك أَنواع أُخرى من القواعد (جمالية أَو اجتماعية أَو أخلاقية) من قبيل (كن متأدبا) وهي قاعدة يحترمها عادة المتحاورون ، وهناك طروحات كثيرة في هذا الجانب لا مجال لذكرها هنا غير أن ما يهمنا أن العملية التواصلية تفرض ــ على كلّ من المُرسِل (الأَنا)، والمُرسَل إليه (الآخر) ــ التعاون والاجتهاد للوصول إِلى مقاصد المتكلم، وهذا يتطلب بدوره أن يمتلك كلّ منهما كفايات تساعد على تحقيق الغاية التواصلية، فدور المتكلم في توجيه المخاطب في الفرضيات التي يبنيها للوصول إِلى المعنى أمر مسلم به غير أن المتكلم لا يبني كلامه إلاّ في ضوء الحقائق التي يملكها عن المخاطب وحالته الاجتماعية وقدرته اللغوية والاستدلالية ؛ إذ أمكن أن نقول إنّ المتكلم يبني كلامه ويعدّل فيه تبعًا لما يكون قد احتفظ به في نفسه من اعتقاد مسبق يخص معارف مخاطبيه وشخصيته الاجتماعية فالمتكلم (الأَنا) مُلزم أن يراعي أحوال المخاطَب

(1) أدب الدين والدُّنيا، الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: 364-450هــ)، تحقيق : اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار ط:1 ،1434هــ - 2013م: 454.

(الآخر)؛ ليأتي بالمعاني الملائمة، فيتحتم على المتكلم أن يدرك دوره في إيصال مقصده، بل عليه يقع الدور الأعظم في التواصل؛ فهو المسؤول عن تفادي حصول سوء الفهم، وذلك بأن يأخذ بعين الاعتبار المؤشرات والمعلومات السياقية التي من الممكن أن يستعملها المتلقي في عملية الفهم والاستيعاب والتي تكون بمتناوله. فالمتلقي يكون فرضيات حول مقصدية المتكلم عن طريقة البينة أو الدليل الذي يمنحه له المتكلم لغويا أو سياقيًا.

كما يقع على عاتق المتلقي أن يغوص في كيان الخطاب، ويسبر اغواره؛ ليستنبط تفرده ويكشف عن معانيه الخفية فيصل إلى مقصدية المتكلم كما أرادها، إذ عليه ــ المتلقي ــ أن يُكمل استدلالات المتكلم فهو مطالب بأن يبذل الوسع في استحضار كلّ العناصر الضرورية لإقامة صحة هذا الاستدلال ملتزما في ذلك روح التعاون[1]. فالإنسان بطبعه كائن اجتماعي كما يقول ابن خلدون، يتأثر ويتفاعل مع بني جنسه، فالشعور بالأَنا أو الوعي تجعله يدرك ويستدرك لمعرفة الذات ويدفع هذا الفرد إلى التفكير بعمق في نفسه ولو عدنا إلى (لالاند) نصادف غالبا لدى الكتاب والفلاسفة المعاصرين. بلوندل أن (الأَنا) يمثل الفاعل العارف وأن (الذات) تمثل مجمل التحديدات الفردية التي تعيها ويرى ر. لوسين أن الإنسان يشعر بوجوده بوصفه وعيا قبل اية فلسفة ، وعندما يشعر الإنسان بأنّ ثمة ما يهدد وجوده فإنّه يسرع إلى تأكيد ذاته باحثاً عن شيءٍ أصيل كامن في أعماقه يركن إليه كي يشعر بالثقة والأمان والقوة لمواجهة الخطر ؛ وبذلك تتشكل الهوية في أدغال الذات؛ إذ تتجسد عبر انتماءات ومكونات تتعلق بالجنس والعمر والطبقة الاجتماعية والموروث الثقافي الذي يشكل ركيزة أساسية فيها وقد بيّن ذلك الدكتور زكي نجيب محمود برؤيته للهوية الخاصة فهي "لا تصان إلاّ بأن يتمسك الشعب بثقافته التي ورثها عن

---

(1) ينظر : نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والادراك، دان سبيربر وديدري ولسون، ترجمة هشام إبراهيم عبد الله خليفة مراجعة: فراس عواد معروف، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: 1، 2016م : 62 ــ 76.

أسلافه، أي في العقيدة وفي اللغة وفي الفن وفي الأدب وفي كثير من النظم الاجتماعية"[1] .

إنّ الهوية هي ما يصمد من الإنسان عبر الزمن؛ إذ تلازمه مكونة شخصيته ومحددة معالمه بشكل ثابت ، مما يمنح ابداعه طابعا خاصا فلا يكون مسخا للأخرين ؛ لهذا تعد شرطا ملازما للفرد يؤثر في الجماعة ويمنحها سمة خاصة بها؛ لذا لا نستطيع فصل الأَنا عن الـــ(نحن)؛ لأنّ الهوية تحقق شعورا غريزيا بالانتماء إلى الجماعة والتماهي بها فتتبادل معها الاعتراف ؛ وبذلك لا يمكن اختزالها في تعريف صاف وبسيط ، والمثقف لا يمكن أن يرى في الهوية تقوقعا على الذات كما أنّه لا يمكن أن يرفض الانفتاح على الآخر من أجل الحفاظ على مكوناتها ؛ لأنّ ذلك يولد الجمود والضعف والانحطاط مما يناقض مفهوم الثقافة الذي يقوم على التطور والاعتراف بكل معرفة جديدة؛ لذلك مال المثقف إلى رفض قمع ارادة التغيير وعرقلة اي محاولة لاختراق الحواجز العقائدية والمعرفية التي تقيمها (الأَنا) ؛ لأنّ الذات الخائفة من التهميش والمصادرة تزداد تقوقعاً على نفسها[2] ، ولنطلق اسم الأَنا على هذا الوعي الجدير بالجهد وبالاشباع وتتعارض الذات مع الأَنا مثلما يتعارض الفكر الذاتي مع ذاته فعندما اسعى لمعرفة نفسي اجد ذاتا لا تكون ابدا سوى جانبا مما انا عليه[3]

ويعد كلاجيز الأَنا الواعية والمفكرة ــ أي الروح العدو الأكبر للحياة وظهورها ــ الخطيئة الأصلية، حتى أنّه يقول: "إن الطرد من الجنة يتوافق مع ظهور الأَنا».[4] ، بيد أنّ (الأَنا) في نظرية التحليل النفسي تعد جزءا من شخصية الإنسان التي تقدم نفسها على أنها الأَنا أَو الذات، وتعرف باللغة الإنجليزية بـــــEGO ، وتكون على اتصال مباشر بالعالم الخارجي عن طريق الإدراك، ويُقال أن الأَناة هي الجزء الذي يتذكر ويقيم ويخطط ويعمل بطرائق مختلفة، إذ إنّها تستجيب وتتصرف

(1) في مفترق الطرق ، د. زكي نجيب محمود ، دار الشروق ، القاهرة ط2 ، 1993 : 310
(2) اشكالية الانا والاخر ، د.ماجدة محمود ، الكويت ، عالم المعرفة ، 2013 : 15-16
(3) اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب : خليل احمد خليل ، بيروت ، باريس ، منشورات عويدات ، ط2 ، 2001م : 711/2
(4) كتاب الموت في الفكر الغربي: 224

في العالم المادي والعالم الاجتماعي الذي يحيط بها[1] ، وعلى وفق نظرية التحليل النفسي ان (الأَنا) تقوم بالتعايش مع المعرّف وهي وكالة الدوافع البدائية، وتتعايش أيضاً مع الأَنا العليا التي تعد المكون الأخلاقي للشخصية والتي هي واحدة من ثلاث وكالات تم اقتراحها من سيغموند فرويد في وصفه لديناميكيات الإِنسان ، ولـــ(الأَنا) وجهان الأول يطل على الدوافع الفطرية الغريزية في الـــ(هو) ، أمّا الوجه الآخر فهو يطل على العالم الخارجي من خلال الحواس، وتتجلى وظيفتها في التوفيق بين مطالب الـــ(هو) وبين مطالب الظروف الخارجية وعلى وفق رؤية فرويد تقوم (الأَنا) بالوظائف التنفيذية للشخصية التي تكون عن طريق العمل بشكل متكامل للعالمين الخارجي والداخلي، فضلا عن الهوية و(الأَنا) العليا، ولنظريته في التحليل النفسي لها مفاهيم عدة لعل من أبرزها مفهوم الشخصية إذ إِنَّه يرى أن الجهاز النفسي للإنسان يتضمن ثلاثة أنواع ،وهي:

1- الهو: وهو الذي يضم الغرائز والدوافع الفطرية الجنسية والعدوانية ويعد الصورة البدائية للشخصية الإِنسانية قبل أن تُهذب وتتحور، فهو جانب لا شعوري عميق.

2- الأَنا الأعلى: وهي بمثابة السلطة الداخلية والرقيب النفسي التي تتضمن المثاليات والأخلاق والمعايير الاجتماعية والقيم والخير والحق فضلا عن العدل وهي صفة لا شعورية تنمو مع نمو الفرد، وتتعدل وتهذب بازدياد ثقافة الفرد وخبراته في المجتمع، وتعمل على ضبط الهو.

3- الأَنا: وهي مركز الشعور والإدراك الحسي الخارجي والإدراك الحسي الداخلي فضلا عن العمليات العقلية، والأَنا هي التي تشرف على جهازنا الحركي الإرادي،

(1) ينظر: (ثنائية الانا والآخر الصعاليك المجتمع الجاهلي)، عبد الله بن محمد طاهر تريسي، مجلة التراث العربي، العدد المزدوج 120 ــ 121، السنة 30، 1421هــ ــ 2011م: 172 ــ 173.

وتساعد الشخصية على أن تتوافق مع البيئة وأن تحدث التكامل وحل الصراع بين مطالب الهو وبين مطالب الأَنا الأعلى[1].

يدعو فرويد إِلى التحرر الشخصي من اكراهات المجتمع للتعرف على قدرة (الأَنا) في إتباع رغباته على الرغم من أنها لا شعورية ، فــ(الأَنا) لا يكون (الأَنا) إلا إذا كان حاضرا إزاء ذاته أي ذات عارفة، إن (الأَنا) تعطي الاستمرارية والاتساق للسلوك عن طريق توفير نقطة مرجعية شخصية تعمل على ربط أحداث الماضي التي تكون محفوظة في الذاكرة بأفعال الحاضر والمستقبل التي تتمثل في الترقب وأيضاً تكون متمثلة في الخيال؛ فــ"النفوس الإِنسانية؛ اذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إِلى اخذ مبادئه ن القوة الخيالية تكون قد استكملت ...."[2] . ولا خلاف بين المذاهب الفلسفية في ان للحوس دورا مهما في عملية المعرفة، وربما كان الخلاف في تقييم الدور الذي تقوم به المحسوسات في تأثيرها في الحواس من ناحية وفي تحليل دور الحواس في هذه العملية من ناحية أخرى[3].

إِنَّ محاولة التفرقة بين الظن والمعرفة قادت افلاطون إِلى نظرية حول اللاوجود أَو اللا شيء بوصفها موضوعا للجهل، فالجهل هو حالة النفس تتضمن الاعتقاد فيما ليس موجودًا، فاللا وجود التام لا يمكن معرفته ، ومن ثم المعرفة اما تكون عن وجود حقيقي أَو عن كائنات بين الوجود واللا وجود أي الأشياء التي توجد في صيرورة وتحول[4] ، ويقدم ديكارت عبارته المشهورة في الوعي عن الوجود

(1) سيجموند فرويد معالم التحليل النفسي ، ترجمة د.محمد نجاتي ، تقديم ومراجعة : د. رضا عبد الرحيم

(2) ينظر : تحولات المعرفة ومسارات الوجود هكذا تكلم ابن رشد ، د. سامحي محمود إبراهيم الجبوري ، مكتبة النهضة العصرية لنشر والتوزيع ، مصر، د.ط ، 2020م : 7.

(3) الفارابي التعليقات ،د.جعفر آل ياسين ، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر ،لبنان ــ بيروت ــ بغداد ، 2012:51.

(4) ينظر : الوجود واللاوجود في جدل افلاطون ، د. هاني محمد رشاد ، دار الوفاء ، مصر ، ط1 ، 2008م: 193.

عندما يقول: إنّ الوعي أَو فعل التفكير حقيقة لا يمكن الشك فيها: إذ كلّ شك في هذه الحقيقة هو ليس شيئا آخر غير التفكير إذن (أنا أفكر) حقيقة مطلقة تنتج عنها حقيقة الوجود إلاّ أن فصل الوعي عن الجسد والعالم الخارجي موقف مخطئ بخصوص طبيعة الشعور من حيث أنه انفتاح على العالم وعلى الذات ، ويتدرج ديكارت خطوة بعد خطوة بدءًا من انا افكر اذن انا موجود إِلى الأمور الأُخرى لبيان ان الفكر هو النفس أَو الروح أَو الجوهر الفكري وهو مستقل تماما عن البدن[1] ، وهذا ما أراد أبو الظاهراتية (إيدموند هوسرل) أن يوضحه: ليس الشعور جوهرا ولا مادة، إِنَّما هو نشاط إسقاطي على الأشياء فهو في تغير مستمر نظرا للعلاقة بين الخبرات الماضية وتجاوز الحاضر بالقصد إِلى العالم الخارجي وموضوع الشعور بالوعي.

إنّ وعي الذات بذاتها أمر مستحيل؛ لأَّن الذات من حيث هي واحدة لا يمكن لها أن تعي ذاتها بذاتها فلا بد من طرفين في كل معرفة هما الذات العارفة وموضوع المعرفة ومعرفة الذات ليست إلاّ انطباعا وتمثلا وليست معرفة حقيقية؛ لذا يتحدث الظاهراتيون عن الوعي أَو الشعور القصدي، ويرى علم النفس التحليلي من جهته أنّ الذات ليست مملكة يتربع عليها الوعي وتنفتح جنباتها للوعي مثل انفتاح الكتاب. من خلال ما تقدم نجد أن الكثيرين قد اتفقوا أن (الأَنا) يعيش مع ذاته ويحي مشاريعه بنفسه وبطريقة حرة أي بوصفه فردًا حرًّا.

إِنَّ هذا الامتلاك يكون بمقدوره التعامل مع الواقع بشكل منسجم والتأكيد على الشعور بالــ(الأَنا) على أنّه شخصي ولا مجال لتدخل الغير الذي يعد عقبة لا بد من تجاوزها ومن هذا المنطلق يؤكد الفيلسوف الفرنسي مان دوبيران على أن الشعور بالواقع ذاتي وكتب يقول: (قبل أي شعور بالشيء لا بد من أنّ الذات وجود)، ومن خلال هذه المقولة يتبين لنا أن الوعي والشك والتأمل عوامل أساسية في التعامل مع

(1) ينظر : مع الفيلسوف ، سلسلة مؤلفات الدكتور محمد ثابت الفندي ، باشراف : د. ماهر عبد القادر محمد علي ، دار النهضة العربية ، بيروت ــ لبنان ، د.ت ، د.ط : 116.

الذات ووعيها، ومن هنا يمكن القول بوجود ذاتين: ذات العقل وذات الإِنسان، وان ذات الإِنسان هي فعل العقل فينا [1].

وربّما كان سارتر أَصدق تعبيرًا عندما قال : (الشعور هو دائما شعور بشيء ولا يمكنه إلا أن يكون واعيا لذاته) ، ومن هنا يتقدم الشعور بوصفه أساسا للتعرف على الذات كقلعة داخلية حيث يعيش الأَنا داخل عالم شبيه بخشبة المسرح وتعي الذات ذاتها عن طريق ما يعرف بالاستبطان ، فالشعور مؤسس للانا ، وبدورها الذات الواعية تعرف أنّها موجودة عن طريق الحدس ، ويسمح لها ذلك بتمثيل ذاتها عقليا ، ويكون الحذر من وقوف الآخرين وراء الأخطاء التي نقع فيها ولقد تساءل أفلاطون قديما عن هذه الحقيقة فيما يعرف بـــ(أسطورة الكهف) ،اذ يحاول افلاطون ان يرحل من عالم الأشياء إِلى عالم الوجود في ذاته، من عالم الوهم والظن إِلى عالم الفهم ثم العلم فما يقدمه لنا وعينا ما هو إلا ظلال وخلفها تختبئ حقيقتنا بوصفها موجودات[2] .

يمكن أن ننطلق من تصور يؤكد دور (الأَنا) في تأسيس ذاته وتدلّ كلمة (الأَنا) على الذّات وهي بالمعنى المباشر تدلّ على الشّخص بجميع لواحقه وأعرضه أمّا بالمعنى الفلسفي فتدلّ على جوهر (الذّات) أي ما يبقى عندما نستثني اللّواحق والأعراض ومن ثم يتحدّد (الأَنا) تبعا لتصوّر ماهيّة الذّات الإِنسانيّة، التي تسعى إِلى التحرر من سائر القيود ولا سيما تلك القيود المنهجية والموضوعية التي تكتنز بمضامين واشكاليات ما بعد الحداثة ، اذ نجد إشارات ودلائل تعمل على إرساء ضغط المثاقفة والتثاقف بين حداثتين تعملان على تزييف الواقع وتمويه معالم الصدق والبساطة في قيمه الإِنسانية ، حصل ذلك بعد ان استعرنا هموم الآخرين[3].

إنّ فلسفة الوعي تحدّد الأَنا بالوعي مثلما يرى ديكارت فيما يتعلق بمسألة الوجود، ففكرة الوجود أَو المعرفة أولى بالنسبة للوجود، فتراجع بذلك الوجود إِلى

---

(1) ينظر : تحولات المعرفة ومسارات الوجود هكذا تكلم ابن رشد: 17\.

(2) ينظر : الوجود واللاوجود في جدل افلاطون :193 ــ 196.

(3) ينظر : أزمة العقل في عصر ما بعد الحقيقة ، د. سامي محمود إبراهيم الجبوري ، مكتبة النهضة العصرية لنشر والتوزيع ، مصر، د.ط ، 2021م :53.

مكان الصدارة في ترتيبه بين المعاني، فهو يتلمس الوجود في العالم الخارجي ولم يعد الوجود تبعا لذلك اكبر الأمور واقعية، وإِنَّما نلتمسه في ثنايا الفكر أَو الأَنا أَو حين تفكر [1]، ولعلّ هذه الرؤية ما حاول كانط أن يقدمها، فهذا الأَنا الذي يمثّل شرط الوحدة والتّأليف بين الحدود والإدراكات في الوعي ، يقول كانط : "إنّ الأَنا المفكّر يرافق بالضّرورة كلّ تمثّلاتي .

مفهوم الأَنا والغير:

مع كثرة الطرح الفلسفي نرى أنّ للفلاسفة العرب دورهم الفاعل في استقبال الفلسفة الغربية ولا يقف دورهم عند استقبالها فكرا وإِنَّما قدموا موقفهم القائم على التواصل والاندماج الأَنا عند ابن سينا هو ما يقصد به الفرد البشري بلفظ « أنا » هو جوهر قائم بذاته مخالف للجسم و أحواله. هو شيء وراء هذا البدن؛ لذا تختلف « الأَنا » عن الفرد؛ إذ هذا الأخير يعني مجرد تلك الوحدة البيولوجية أَو العضوية التي تضمن بقاء الماهية في كائن. [2]

لذا يعد الفلاسفة (الأَنا) ذلك الجوهر المفكر الواعي بذاته مختلفة عما سواها ومتفردة. أَمَّا (الغير) فهو ما خالف كل (ذات)، أَو ما يغاير ويضاد (أناي) ويماثلها في آن واحد أي هم الآخرون من أمثالي.ــ الوعي وتشكل الذات: أن إدراك تمايز الذات عن الغير يتم عن طريق الوعي بالذات والوعي بالموضوع. وهنا يطرح السؤال: ما العلاقة بين الوعي والوجود؟ [3]

إِنَّ الحديث عن (الأَنا) يستدعي الحديث عن الذات، فالذات تمثل نسقا من العلاقات الواعية اللاشعورية والوعي بالغير والاتصال به. وهو ما يعبر الوعي بالآخر والوعي بالمجتمع وهذه العلاقات تحدد ماهية الفرد دون تغليب الذات [4]، فكيف تتحدد هذه المعرفة لدى الفلاسفة؟ إذا كانت معرفتي لذاتي متوقفة على الغير، فمعرفة ذلك

(1) ينظر : مع الفيلسوف : 115 ــ 116.

(2) ينظر : رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها: 183.

(3) ينظر : الوجود والعدم ، جان بول سارتر : 23-24.

(4) ينظر : محاضرات في النظرية الاجتماعية المعاصرة ، ا.د. متعب مناف جاسم ، المركز العلمي العراقي ــ بغداد ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ــ لبنان ، ط1 ، 2011 :41.

الغير لذاته متوقفة علي، فهل يكفي أن أكون مغايرا لأكون أنا؟ إنّ الأَنا هو حضور الذات أّما (الأَنا والغير) فهو أنا آخر خارج عني هل يمكن للأنا الواعية بذاتها أن تعرف غيرها؟ هل يمكن أن نتعرف على الغير مثلما نتعرف على الأشياء والموجودات الأُخرى؟ و في هذه الحال لن يكون إلا مثيلا لبقية الأشياء و يفقد بذلك كل مقوماته كإنسان معرفة الذات بين المغايرة والتناقض؛ مع ذلك فالتناقض قد يعبر عن دافع يدفع إِلى الامام وهو الذي يسبب التغيير والتطور والانتقال من مرحلة إِلى أخرى[1]، فكل معرفة تقتضي تفكيرا يتعلق بموضوع خارج الذات، ومغاير لها منفصل عنها، بينما معرفة الذات لنفسها لا تحصل بالاستدلال (التفكير) وإِنَّما بالحدس لذلك تحصل معرفة الذات بالحدس أما معرفة الغير تكون بالتفكير ويقوم التفكير على المقارنة بين الموضوعات التي توجد خارج الذات العارفة ، معرفة الذات تتم على أساس التناقض. بينما يرى هنري برجسون أن المعرفة تكون على أساس التناقض فالحياة والمادة إحداهما حركة مضادة للأُخرى، وعلى ارض الواقع نبحث في الحقيقة عن نسبة من التعادل ربما تحقق توازنا في الحياة[2] إِنَّ الذات كشعور مستحيلة من دون وجود الطرف النقيض الذي أحقق به وجودي الفعلي. فالغير ضروري للأنا للانتقال من الوجود بالقوة إِلى الوجود بالفعل أَو الوجود في الواقع الخارجي في إرادة التغلب و السيطرة عليه أَو التموضع فيه بقدر القسط نؤثر فيه على الغير نحدد ذاتا ما متميزة عن الغير هذه الذات التي تحقق إرادتها و يعكس الغير تلك الإرادة والتعرف على الذات و الغير يكون بالتواصل[3].

تنطلق المحاولات المعرفية الجادّة للكشف عن طبيعة التواصل مع الآخر، وفي إطار هذه الجدلية، ينضاف إِلى علاقة الذات بالآخر، موضوع «استقبال الآخر» أنّ المفهوم يحمل دلالتين، أولاهما تصبّ في كيفية تلقي فكر أَو أعمال أدبية» أَمَّا الدّلالة الثانية «التي تعبّر عن جانب أكثر إشكالية، ومن ثم إثارة للاختلاف، فهي التي

(1) ينظر : تطور الجدل بعد هيجل ، جدل الانسان ، د. امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ط3 ، 2007م :83.

(2) ينظر : مع الفيلسوف :199.

(3) ينظر : المعجم الادبي ، جبور عبد النور :36.

تشير إِلى الاستقبال بالمعنى الفقهي الإِسلامي، أي اتخاذ الجهة أَو المكان قبلة كما في الصلاة، بما يتضمّنه ذلك من تقديس أَو إضفاء هالة من الإعجاب والاحترام.

علاقة الذّات بالآخر – كلتا الدلالتين تكشفان عن مدى تجذّر العلاقة مع الآخر، التي لا يمكن أن ننفيها على أساس أنّ الحضارات في حركتها التنموية والتطورية تتفاعل مع بعضها عبر مراحل الاستيعاب والتحليل والتجاوز، إلا إنّ ما يمكن أن يستأثر بالفهم في عملية «استقبال الآخر»، التي يندرج ضمنيا في إطارها موضوع علاقة الذات بالآخر، هو ذلك الاستلاب الذي يتشكل نتيجة انبهار العقل (العربي) بمنتج الآخر (الغربي) وبالتالي تتفجّر الإعاقة النّفسية التي ترى أنّه «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، قياسا بالفجوة الكبيرة التي تفصل بين الفكرين والثقافتين والواقعين، فتتأسّس الثقافة والمعرفة على قاعدة الانبهار، خارج أطر البيئة الأصيلة التي تمدّها بعناصر التميّز والخصوصية، وفي الوقت ذاته تتعسّر عملية التفاعل الحضاري التي تستند إِلى مركب الاستيعاب، التحليل والتجاوز، ومثال ذلك ما قاله طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) في معرض تبريره للإفادة من المنهج الديكارتي، عندما أكد على أنّنا كعرب «سواء رضينا أم كرهنا فلا بد لنا من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي، كما تأثر به من قبلنا أهل الغرب»[1]، وقريب من هذا الرّأي ما طرحه عبد الله العروي في رؤيته حول كيفية تجاوز العرب لشتاتهم الفكري، حيث أكّد على «اللجوء إِلى نظام فكري متكامل يجمع بين الأقسام المعتمدة. والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزوّدنا بمنطق العالم الحديث.« تؤسّس هذه التوجهات الفكرية لمنطق يخالف تماما ما تدعو إليه، حيث الاشتغال بأدوات منهجية جاهزة تمنع تلقائيا وآليا جهاز التفكير في مركب العقل من مباشرة وظيفته الاستيعابية والتحليلة والتجاوزية نتيجة إعاقته عن جوهر عمله في اختياره بين البدائل، إذ حدّد العقل (العربي) سلفا، بديلا خارجيا يعوّض به البدائل المنتَجَة ذاتيا، وفي ذلك إلغاء لعملية العقلنة ذاتها، إضافة إِلى إنّ التوجه السالف يعتبر إشكاليا، لأنه لا يرى في الآخر ما يثير القلق.

---

(1) في الشعر الجاهلي : 80

إِنَّ تمثل المعرفة لمخزون الذّات الفكري والثقافي لا يعني الانغلاق، وعدم الاستفادة ممّا وصل إليه المنتج المعرفي الغربي من أدوات منهجية تحليلية، استطاع بها أن يتجاوز أسئلة الرّاهن إِلى حركة المجتمع المطلبية والاحتجاجية، من أجل تفعيل القيم الطبيعية المتمثلة في مبادئ الحرّية والعدالة والمساواة، لكن في خضم هذا الإقبال على الآخر أَو في خضم علاقة الذات بالآخر، على العقل (العربي) مراعاة خصوصيته الذاتية، التي تنبع منها منظومته المعرفية، ومن ثم تنبثق العلاقة التي تنحو صوب المثاقفة، كإشكالية معرفية مع الآخر، فـــ«من المعروف أنّ زمن المثاقفة الحاصلة في العالم العربي، منذ منتصف القرن الماضي، وإلى يومنا هذا، قد اتّسم بطغيان الهيمنة الغربية في مختلف مجالات الوجود المجتمعي» كما يرى كمال عبد اللطيف، والإشكال نابع من موضوع الهيمنة التي تحرّر في الذات المهيمَن عليها أَو اليات القابلية، فتنصاع مستسلمة لكل الطروحات دونما مناقشة، إلا أنّ تاريخية العلاقات بين الدوائر الحضارية تكشف عن عنصر «تبيئة المناهج» كما يسمّيها الدكتور حسين فيلالي، أي أن تُخضِع الذات في عملية تثاقفها مع الآخر عناصر بنيته المعرفية إِلى منخل الثقافة الذاتية لاستبيان مناطق التوافق والنفور، كما تصرّف الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي» في مفهوم «اللاشعور السياسي» عند ريجيس دوبريه، حيث لم يأخذه «بكل حمولته ولا بمضمونه نفسه»، وهو ما يعيدنا إِلى التفكير بجدّية في كيفية معالجة ثيمة التراث من منظور موضوعي يبتعد عن الانغلاقية المنتكسة أَو الانفتاحية الرّافضة، «ومن ثم فإنّ عملية إحياء التراث صالحة كي تُتخذ مقياسا، نتبيّن بواسطته نوعية الثقافة السّائدة في المجتمع المعاصر الذي يحيي هذا التراث، ونوعية المستقبل الذي يطمح لبنائه أولئك الذين يخططون لإحياء هذا التراث»، وفق رؤية الدكتور محمد عمارة ، لكن هل العلاقة مع الآخر تنحاز إِلى تراتبيات منهجية تستضيء بالمختلف، وتكوّن نظام تواصلها وفق منطق الاولويات المؤسّسة للخصوصية؟ أم هناك اختراق للمرجعيات من حيث يستبد فكر القوّة على قوّة الفكر؟ بين الذات والآخر/جدل القبول والرّفض: تتأثر الذات أثناء عملية الاجتياز إِلى الآخر بترسّبات عالقة تحايث العقل في طروحاته التقاربية، تعود في جذورها إِلى مفاعيل الأيديولوجية، وما يمكن أن يطرأ كفعل سلبي يباغت العلاقة في سيرورتها

الإِنسانية التي تحتكم إِلى المعرفة والعقل وبداهات التواصل، إنّ عملية تجسير المعبر نحو الآخر تتأثر عميقا بانحرافات الفكر المتواطئ ضمنيا مع الأيديولوجية، وترتيب عناصر معرفية صدامية في دائرة الآخر لتفسير ما يمكن حصوله من قبل آخر الآخر (الذات)، وتصنيفه كفعل عدائي يتجاوز الأفراد إِلى الدوائر الحضارية، وهو ما يمكن الإشارة إِلى مصدره على سبيل المثال لا الحصر في نظرية «صدام الحضارات» لصاموئيل هنتنغتون، إذ يرى بنّ «الثقافة أَو الهويات الثقافية، التي هي على المستوى العام، هويات حضارية، هي التي تشكل إِنَّماط التماسك والتفسخ والصّراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.« ويمكن أيضا إدراج نظرية «نهاية التاريخ» لفرانسيس فوكوياما ضمن منحى الصّراع، حيث قال: «إنّ على العالم أن يتقبل النظام الجديد بكل ما فيه من حرّية وأنّ الولايات المتحدة هي التي بدت تسطر نهاية التاريخ، بعد تبنيها للفكر المتحرّر والديمقراطية والرّأسمالية للعالم». إنّ امعان النظر في جوهر هذه النظريات التي تأسّست في حينها لبلورة ملامح عالم مقبل يسوده الصّراع، سواء بالهويات الثقافية أَم الهويات الحضارية المختلفة والصائرة نحو الصدام، أَو من خلال الرأسمالية المنتصرة، والشيوعية الآفلة، وقراءة جوهر النظريتين بعد تفاعلات ما بعد أحداث 11 سبتمبر، ونهاية الثنائية القطبية، تبيّن مدى التحيّز الفكري للتبشير بانتصار القيم الرّأسمالية المتمثلة في اقتصاد السوق والديمقراطية، وهو ما يمكن أن يلغي الخصوصيات الثقافية، ويقوّي هيمنة الحضارة الغالبة، ممّا تتضاءل معه فرص التقارب وتنحسر هوامش التثاقف. والذّات في خضم هذا التماوج الحاصل من الفكر المهيمن، تحاول أن تجد لها مسلكًا في خلال سيرورة الحركة الموجِّهة للتاريخ، بوصفه مسعى أخيرا تتشبّث به للإعلان عن قابليتها للانخراط ضمن فضاء التقارب، وما ندوات حوار الأديان على علاّتها، وحوار الشمال وجنوب إِلَّا مظاهر تترجم الرّغبة في المشاركة في إعادة ترتيب منظومة العالم السياسية والثقافية والاقتصادية، إِلَّا أَنَّ علاقات الهيمنة تعيق هذا المسعى الإيجابي الذي يفتقد في كثير من جوانبه إِلى العقلنة التي تفترض الحد الأدنى من (اللباقة) المحرّكة للفعل السياسي في تمظهراته العلاقاتية، والحرص على تحقيق المصلحة الذاتية من منطلق فكرة الوجود الفاعل في العالم، التي تفترض أيضا إيجابية الذات في التعاطي البيني على الأصعدة كافة :

الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية ، وهو ما يكرّس الهوية الثقافية ويمنحها صفتها التشاركية التي تنطلق من الحد الأدنى المتفق عليه لترتيب اوليات الحوار المختلف فيه.

إنّ الخروج من مأزق علاقة الذات مع الآخر في تمظهراته المتعلقة بالهوية الثقافية يتطلب: فهمنا المتجذر لحركة التاريخ، فوجب على الذات أن تعترف بأنّ التاريخ احد منتجات المجتمع القابل للتلف اذا اهملت وللاشتغال إِذا أُعيد ضخها وتضخيمها سياسيا وايدلوجيا لرسم توجيهات الحاضر ولا سيما في بناء الدولة، فلم يعد التاريخ مجرد تسلسل حوادث من خلال الزّمن، بل يمكن عده عملية اجتماعية محددة الأسباب والنتائج ومرتبطة بمصير الإِنسان تقدر حظه أَو تلقيه في الحضيض [1].

فضلًا عمّا تقدم فإن العناية الثقافة الذاتية عن طريق تفعيل آليات السؤال الوجودي للمواءمة بين الثقافة المعاصرة والموروثة تمهد الطريق نحو ثقافة نعيشها اليوم، بحيث تجتمع فيها ثقافتنا الموروثة مع ثقافة هذا العصر الذي نحياه شرط ألا يكون الاجتماع بين الثقافتين محاولة لدمج متنافرين، بل يجب أن يكون متماسكا ومتوافقا بين الموروث والمعاصر. ولا يخفى علينا دور احترام القيمة الحقيقة للعقل والحرّية، إذ إنّهما يمثلان العنصرين الأساسين في قبول تنوع الثقافات وتعدّد الرؤى [2].

خاتمة:

1. يبدو الحديث عن المصطلحات الفلسفية عقيمًا ما لم يدرك الباحث بغض النظر عن تلك الفروق التي تنهض هنا وهناك، إِنَّ الإِنسانيَّة تلتقي في مواطن وتختلف في مواطن أُخرى، وهو أَمر مناط بالإِنسانية كلها من حيث إِنَّها تلتقي في معيار الخلق، ومعيار الوجود بغض النظر عن تفاصيل ذلك الطرح.

---

(1) ينظر : محاضرات في النظرية الاجتماعية المعاصرة ، ا.د. متعب مناف جاسم ، المركز العلمي العراقي ــ بغداد ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ــ لبنان ، ط1 ، 2011 :41.

(2) ينظر : محاضرات في النظرية الاجتماعية المعاصرة: 41 .

2. إِنَّ الحديث عن المصطلحات الفلسفية الغربية في الدرس الأَدبي ينبغي أَن لا يتعامل مع الطرح الفلسفي بقدسية تامة؛ لأَنَّ ذلك يؤثر في قبول أَو رفض معطيات لخصوصية كل لغة.

3. إِنَّ الأَنا ليست بالضرورة أَنا مفردة؛ إِذ قد تندمج مع الجماعة في نطاق معرفي نصي وهذا ما ستكشف عنه.

4. يبدو مصطلح الخطاب الديني أَكثر شفافية وصعوبة في التناول الفلسفي ولا سيَّما وأَنَّه يضم في تعريفاته الأَنا والآخر بكل تقلباتهما.

5. إِنَّ الآخر في الثقافة الإِسلامية والنص الإِسلامي قد لا يفصله عن الأَنا إِلَّا بضعة تصورات في تحليل النص فيصير الأَنا جزءًا من الآخر، وينتج بذل خطاب الاتفاق والتوافق .

References

- Sigmund Freud **Al Ana and Al Hwa** , translated by Dr. Muhammad Othman Najati, Dar Al-Shorouk, 4th edition 1984.
- Jamil Saliba **The Philosophical Lexicon**, , Beirut - 1986: 1/580.
- Imam Abi al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi (T: 364-450 AH) **Literature of Religion and the World**, investigation: Scientific Committee at Dar Al-Minhaj Center for Studies and Scientific Investigation, Dar I: 1, 1434 AH-2013 AD.
- Dan Sperber and Deidre Wilson **The Theory of Relevance or Appropriateness in Communication and Perception**, , translated by Hisham Ibrahim Abdullah Khalifa, reviewed by: Firas Awad Maarouf, Dar Al-Jadeed Al-Muttahidah, ed: 1, 2016.
- Dr. Zaki Naguib Mahmoud **At the Crossroads**, Dar Al-Shorouk, Cairo, 2nd Edition, 1993.
- Dr. Magda Mahmoud **The Problem of the Ego and the Other**, , Kuwait, Knowledge World, 2013.
- Andre Laland, **Laland's Philosophical Encyclopedia,** translated by: Khalil Ahmad Khalil, Beirut, Paris, Aweidat Publications, 2nd edition, 2001.

- (The duality of the ego and the other, the tramps of the pre-Islamic society), Abdullah bin Muhammad Tahir Tracy, Arab Heritage Magazine, Double Issue 120-121, Year 30, 1421 AH – 2011.
- Sigmund Freud, **Parameters of Psychoanalysis**, translated by Dr. Muhammad Najati, presented and reviewed by: Dr. Reda Abdul Rahim
- Dr.Sameh Mahmoud Ibrahim Al-Jubouri **Knowledge transformations and paths of Existence thus Spoke Ibn Rushd**, Al-Nahda Al-Asriyyah Bookshop for Publishing and Distribution, Egypt, Dr. I, 2020.
- Dr. Jaafar Al-**Yassin Al-Farabi Commentaries**, House and Library of Insights for Printing and Publishing, Lebanon - Beirut - Baghdad, 2012: 51.
- Dr. Hani Muhammad Rashad **Existence and non-Existence in Plato's Controversy**, , Dar Al-Wafaa, Egypt, 1st edition, 2008: 193.
- Transformations of Knowledge and Paths of Existence, Thus Spoke Ibn Rushd: 17\.
- Existence and non-existence in Plato's controversy.
- The crisis of the mind in the post-truth era, d. Sami Mahmoud Ibrahim Al-Jubouri, Al-Nahda Al-Asriyyah Bookshop for Publishing and Distribution, Egypt, Dr. I, 2021.
- d. Imam Abd al-Fattah Imam **The development of dialectics after Hegel, dialectics of man**, , Dar al-Tanweer for printing and publishing, Beirut, 3rd edition, 2007.
- Prof. Dr. Mutaib Manaf Jassim **Lectures in Contemporary Social Theory** Iraqi Scientific Center - Baghdad, Al-Basair Library and House, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2011.

(Ego) between Communication and Estrangement
Reading of Religious Discourse

Ahed Talal Selim,Dunia Aziz*

∗ **Master student/Department of Arabic Language/College of Education for Human Sciences/University of Mosul.**

Iman Khalifa Hamed **

Abstract

This research seeks to stand at the ego movement as a philosophical, psychological and social concept based on Western concepts and to consider these concepts in their significance to the religious discourse as based on the duality of communication and estrangement .The movement of the ego does not proceed from this concept alone, but rather converges and overlaps with other terms such as the self, the id and the other...

The Islamic text in particular, and the religious discourse in general, needs to rely on such concepts that constitute the point of openness, integration and communication with the other, or involve themselves in order to achieve the dialogue of estrangement. It is considered confined to the self, but seeks to move towards worry, idling, others, and the other.

Key words: texts, philosophy, religious discourse.

** **Asst.Prof/Department of Arabic Language/College of Education for Human Sciences/University of Mosul.**